



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

Konfigurationen von Mystik zwischen Indien und Europa

Malinar, Angelika

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-129210>

Book Section

Originally published at:

Malinar, Angelika (2016). Konfigurationen von Mystik zwischen Indien und Europa. In: Büchner, Christine; Enders, Markus; Mieth, Dietmar. Meister-Eckhart-Jahrbuch. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 103-120.

Meister-Eckhart-Jahrbuch

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Band 10

Meister Eckhart – interreligiös

Herausgegeben von

Christine Büchner, Markus Enders und Dietmar Mieth

Verlag W. Kohlhammer

2016



Meister Eckhart-Gesellschaft

Interdisziplinäre wissenschaftliche Gesellschaft
zur Erforschung und Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts

www.meister-eckhart-gesellschaft.de

Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte
werden herausgegeben im Auftrag der Meister-
Eckhart-Gesellschaft.

Inhalt

Vorwort	VII
---------------	-----

Einleitung

DIETMAR MIETH Meister Eckhart – interreligiös	IX
--	----

Mystik – interreligiös

CLEMENS MENDONCA The Encounter of Religions and Cultures – A Framework	1
---	---

Meister Eckhart – nachreligiös und interepochal

DIETMAR MIETH Die individuelle Unmittelbarkeit der Mystik als Herausforderung der Religionen? – Religiöse und nachreligiöse Perspektiven der Unmittelbarkeit, ausgehend von Meister Eckhart	9
BEN MORGAN Individual Mysticism and Eckhart Today	25
FREIMUT LÖSER Meister Eckhart – postmodern? Gedanken zu Predigt 9 (»Quasi stella matutina«)	49

Meister Eckhart – interreligiös: östliche Perspektiven

SHIZUTERU UEDA »Ohne Warum« bei Meister Eckhart und im Zen	75
TERUHISA TAJIMA Die Abgeschiedenheitslehre Eckharts und der Samādhi-Gedanke im Zen-Buddhismus.....	87
ANGELIKA MALINAR Konfigurationen von Mystik zwischen Indien und Europa	103

Inhalt

CHRISTINE BÜCHNER

Meister Eckhart und Lalleshwari – eine komparativ-theologische Perspektive	121
---	-----

FRANCIS X. D'SA

Das Einheitsdenken Meister Eckharts und das Ganzheitswiderfahrnis der Bhagavadgītā	143
---	-----

IRMGARD RÜSENBERG

Nicht-Wollen und Nicht-Eingreifen. Meister Eckhart und das chinesische Dao	173
---	-----

SHUHONG ZHENG

The Relation of Intellect to Will as Discussed in Zhu Xi and Meister Eckhart	187
---	-----

Meister Eckhart – interreligiös: historische Perspektiven

MARKUS VINZENT

Towards the One. Eckhart on Monotheistic and Trinitarian Mysticism	207
---	-----

ALESSANDRA BECCARISI

Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum	223
---	-----

MARKUS ENDERS

<i>Deus est unus omnibus modis</i> (»Gott ist einer in jeder Weise«) Meister Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides	241
--	-----

CHRISTIAN STRÖBELE

»... die Wahrheit annehmen, wer auch immer sie sagt« Maimonides als Quelle der theologischen Methodologie und Attributenlehre Eckharts von Hochheim	265
---	-----

Zusammenfassungen (Summaries)	289
-------------------------------------	-----

Abkürzungsverzeichnis	299
-----------------------------	-----

Register

Register der Namen und Werke	305
Sachregister	309

Konfigurationen von Mystik zwischen Indien und Europa

Die Frage nach der Vergleichbarkeit von theologisch-philosophischer Positionen und mystischen Erfahrungen durchzieht interreligiöse Debatten zwischen Christentum und indischen Religionen seit den letzten 200 Jahren. Die Mystik spielt darin eine besondere Rolle, da sie in der Moderne als ein eigener Bereich von Religiosität etabliert wurde und somit in die komplexe Verflechtungsgeschichte zwischen Asien und Europa seit dem 19. Jahrhundert einbettet ist. Zwar ist »Mystik« als Phänomen religiöser Praxis und existentieller Erfahrung als theologischer Spezialbereich und nicht zuletzt als Wort in den Traditionen des Christentums schon lange vor Beginn der Moderne beheimatet. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde sie jedoch als ein eigenes religiöses Feld – neben oder in den historischen Religionen – etabliert und damit für vergleichende Deutungen sowie den interreligiösen Dialog geöffnet. Die Mystik erhielt dabei die Funktion, eine unmittelbare, historische und exegetische Fragen suspendierende Begegnung zwischen Texten und Personen zu ermöglichen und damit die Grenzen zwischen Religionen überschreitbar zu machen.

Während sich interreligiöse Vergleiche im Bereich von Dogmatik und Ethik nicht selten an der Alternative von Möglichkeit und Unmöglichkeit des Gemeinsamen abarbeiten oder auch in ihr steckenbleiben, erscheint Mystik als ein beides überschreitendes bzw. überspringendes Drittes, das sowohl intellektuell als auch praktisch fasziniert. Mystik erlaubt eine unmittelbare Vergleichbarkeit, Begegnung oder Erfahrung, ohne zugleich *religio* im Sinne der Bindung an eine Konfession oder Lehre mitsamt den dazu gehörenden Institutionen mitberücksichtigen zu müssen. Religion bzw. das »Religiöse« wird dann als etwas Universelles bzw. als Teil der *conditio humana* verstanden. Dieses Verständnis von Mystik erlaubt, der Erfahrung der Einheit mit dem Göttlichen (*unio mystica*) als eine Form der religiösen Erfahrung zu universalisieren, die alle Religionen miteinander verbindet. Mystik erlaubt die Suche nach und das Auffinden von religiöser und spiritueller Verwandtschaft über kulturelle und historische Grenzen hinweg. Diese Verwandtschaft wird durch die Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung aufgezeigt, wie sie in den mystischen Texten evoziert (etwa durch Paradoxien, Betonung der Unsagbarkeit etc.) und durch das Leben der Mystiker repräsentiert wird. In gewisser Weise zirkulär werden die aufgefundenen Gemeinsamkeiten damit begründet, dass sich mystische Transzendenzerfahrungen deshalb ähneln, weil sie letztlich aus dem »Einen« entstehen. Die historische Bedingtheit und die Unterschiede in der sprachlich-kulturellen Verfasstheit der Zeugnisse der Mystik wer-

den hier zugunsten der Betonung der Gemeinsamkeiten zurückgestellt. Dieser ›perennialistischen‹ Deutung von Mystik steht die kontextualisierende bzw. konstruktivistische gegenüber, die eben die Abhängigkeit mystischer Erfahrungen von kulturellen, historischen und sprachlichen Bedingungen ins Zentrum ihrer Analysen stellt.¹ Die beiden Zugänge schließen sich jedoch keineswegs aus, insbesondere wenn historisch-philologische Analysen der Kontexte mystischer Texte und Aussagen in allgemeinere vergleichende Referenzrahmen gestellt werden. Im interreligiösen Dialog sind oft beide Perspektiven im Spiel und führen nicht selten zu Grenzziehungen, die auch dann nicht in oder mit der Mystik überschritten werden können, wenn in ihr Gemeinsamkeiten zu Tage treten. Unterschiedliche Formen von Mystik verweisen dann nicht mehr nur auf ein gemeinsames Fundament, sondern auch auf grundlegende Unterschiede im Hinblick auf das ›Eine‹. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen monistischer und monotheistischer Deutung des ›Einen‹ bzw. zwischen Mystik und Ethik von besonderer Bedeutung. Das zeigt sich auf in den Konfigurationen von Mystik zwischen Indien und Europa, die im Folgenden exemplarisch erörtert werden. Dabei geht es darum, wie Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich bewertet werden, welche Taxonomien dabei zur Anwendung kommen und wie die interkulturelle Positionierung von Texte und Traditionen den interreligiösen Dialog beeinflussen.²

Die Anwendung des Begriffs Mystik auf die religiösen Traditionen Indiens ist selbst Resultat der Verflechtungsgeschichte zwischen Indien und Europa in der Moderne und führte dazu, dass indische Religionen entweder zu großen Teilen oder in ihrem ›Wesen‹ als ›mystisch‹ verstanden wurden. Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist die Rede vom ›Mystic East‹ und dem ›spirituellen Indien‹ fest im interkulturellen Diskurs verankert und beeinflusst die Wahrnehmung indischer Religionen bis heute. Einer der Gründe dafür ist die für viele indische Religionen als markant erachtete Betonung der Notwendigkeit der individuellen Erfahrung religiöser Lehren sowie die zahlreichen mystischen Texte und Lehrer, die Indien hervorgebracht habe. Insbesondere von indischer Seite sah man darin Charakteristika, die den Hinduismus positiv von dogmatisch strengeren und institutionell zentralisierten Religionen wie dem Christentum abhebe. Diese Positionierung gehört zu den diversen Bemühungen um eine Begegnung zwischen Indien

1 Zu beidem siehe ROBERT K. C. FORMAN, *Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism. Epistemological Monomorphism versus Duomorphism*, in: *Philosophy East and West* 39,4 (1989), S. 393–418; LEIGH ERIC SCHMIDT, *The Making of Modern ›Mysticism‹*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 71,2 (2003), S. 273–302.

2 Es geht mir nicht um eine historisch-philologische Diskussion der Richtigkeit der in dem Zusammenhang gedeuteten Texte und Begriffe, die Gegenstand einer gesonderten Untersuchung wäre.

und Europa ›auf Augenhöhe‹ und somit losgelöst von kolonialen und imperialen Herrschaftsverhältnissen, die in der Regel mit einer Behauptung westlicher Überlegenheit einhergingen. Diese fanden gerade im Bereich der Mystik eine Verankerung. Flankiert von einer allgemeinen Blüte der vergleichenden Betrachtung (von Kulturen, Religion, Philosophien etc.) kristallisieren sich ›Ost‹ und ›West‹ zu festen Referenzpunkten, die im Vergleich einerseits analysiert und z. T. einander angenähert und andererseits in ihrer Verschiedenheit bestätigt und essentialisiert werden. ›East‹ und ›West‹ werden dabei zwar jeweils anhand von Texten, Personen und Erfahrungen spezifiziert, zugleich aber als kulturelle Erfahrungsräume eher monolithisch einander gegenübergestellt und verdinglicht. Diese Konstellation verweist darauf, dass die vergleichende Methode die Differenz erhalten muss, damit man sie als Medium des Verstehens beibehalten kann. Entsprechend wird Mystik in vergleichenden Betrachtungen von Indien und Europa konfiguriert: Einerseits wird sie im Sinne eines religionsübergreifenden, die Menschen einenden Erfahrungsmodus gedeutet, andererseits aber in ihren Ausprägungen als historisch bzw. kulturell bedingt erklärt und Bewertungen unterzogen.

Symptomatisch für diese Konstellation ist der Titel der einflussreichen Darstellung von RUDOLF OTTO (1869–1937) von 1926, ›West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung‹³. In seiner Auseinandersetzung mit Meister Eckhart und dem indischen Philosophen Śaṅkara (ca. 8. Jahrhundert n. Chr.) versucht OTTO den Bindestrich im Titel seines Buches zu erklären und zu rechtfertigen. Er sucht einerseits nach Ähnlichkeiten zwischen Meister Eckhart und Śaṅkara, um so »die fraglos vorhandenen tiefliegenden Verwandtschaften östlicher und westlicher Menschenseelen [zu] erkennen«⁴. Andererseits aber weist er grundlegende Unterschiede im ›Wesen‹ westlicher und östlicher Mystik auf, die den Bindestrich zum Trennungsstrich werden lassen und dazu führen, in Eckhart die »lebendigere« und daher zu präferierende Mystik zu erkennen. OTTOs Bindestrich verweist somit keineswegs auf ›Ost‹ und ›West‹ als die imaginären ›Kreidestriche‹, die Friedrich Nietzsche noch in ihnen gesehen hatte,⁵ sondern gehört vielmehr zu den Debatten des 20. Jahrhunderts, die sich am Gegensatz zwischen ›East‹ und ›West‹ entfalten.

Zu dieser Zeit war Mystik bereits zu einem wichtigen Aushandlungsort der Debatten um Religion, Kultur und Nation geworden, die von kolonialen He-

3 RUDOLF OTTO, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1926. Vgl. auch DERS., *Meister Eckehart's Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. N. F. (1925), S. 325–350; S. 418–436.

4 OTTO, *West-Östliche Mystik* [Anm. 3], S. 5.

5 »Orient und Okzident sind Kreidestriche, die uns jemand vor unsre Augen himmelt, um unsre Furchtsamkeit zu narren.« (Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, Berliner Ausgabe ³2014 [Erstdruck: Leipzig 1893], S. 288)

gemonialstreben ebenso geprägt waren wie vom Widerstand dagegen. Diese Konstellation ist selbst schon Resultat der Verflechtungsgeschichte zwischen Indien und Europa bzw. zwischen Christentum und Hinduismus seit Ende des 18. Jahrhunderts. Ein wichtiger und wohlbekannter Kristallisationspunkt dieser Geschichte ist die Prägung bzw. Erfindung des Begriffs und der Religion ›Hinduismus‹. Der Begriff und die Debatten um seine Definition bzw. das ›Wesen‹ dieser Religion haben sowohl die gelebten Religionen Indiens als auch ihre historische Betrachtung maßgeblich beeinflusst.⁶ Die Begegnung mit dem Christentum war für Hindus im 19. und 20. Jahrhundert nicht selten mit Erfahrungen der Abwertung ihrer Religion verbunden. Diese Erfahrungen haben u. a. zu Neu-deutungen des Hinduismus geführt, die sowohl zur Ablehnung des Christentums als auch zu Annäherungen an dieses führten. Vor allem im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts kam es zu verschiedenen Versuchen, den Hinduismus nicht nur als eine dem Christentum ebenbürtige bzw. ihm verwandte, sondern ihm überlegene Religion zu präsentieren. Dabei spielte ›Mystik‹ eine wichtige Rolle. Das Bild vom ›mystic East‹ bzw. dem ›spirituellen Indien‹ erhielt bei der Präsentation des Hinduismus in Europa und den USA ein immer größeres Gewicht.⁷ Ram Mohan Roy (1772–1833) und vor allem Swami Vivekananda (1863–1902) spielten auf indischer Seite dabei eine maßgebliche Rolle. Sie erhielten dabei Unterstützung von den Kreisen im Westen, die sich kritisch mit der eigenen Gegenwart auseinandersetzen und die Folgen von Kolonialismus, Kapitalismus etc. anprangerten. Der Hinduismus wurde als eine tolerante, spirituelle Tradition repräsentiert, die ein Gegengewicht sowohl zum Dogmatismus anderer Religionen als auch zu dem sich in der Moderne ausbreitenden Materialismus darstelle.⁸ Der indische Monismus spielte in solchen Darstellungen sowie bei der Einordnung des Hinduismus in die großen mystischen Traditionen der Menschheit eine zentrale Rolle. PAUL DEUSSEN⁹ (1845–1919) mit seiner Propagierung der Vedānta-Philosophie als Antidot gegen die Wertekrise in Europa als auch Romain Rolland (1866–1944) mit seiner Darstellung der ›lebendigen‹ Mystiker Indiens¹⁰ gehörten zu den wichtigen Vermittlern dieser Sicht auf europäischer Seite. Gegen diese Positionierung eines toleranten Hinduismus gegenüber einem intoleranten Christentum bzw.

6 Für eine Zusammenfassung dieser Debatte siehe ANGELIKA MALINAR, *Hinduismus*. Göttingen 2009 (UTB 3197).

7 Vgl. RICHARD KING, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ›The Mystic East‹*, London 1999.

8 Vgl. URSULA KING, *Indian Spirituality and Western Materialism. An Image and Its Function in the Reinterpretation of Modern Hinduism*, in: *Social Action* 28 (1978), S. 62–86.

9 PAUL DEUSSEN, *Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte, 16 Abbildungen und einem Anhang: On the Philosophy of the Vedānta in Its Relations to Occidental Metaphysics*. Kiel/Leipzig 1904.

10 Romain Rolland, *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*. 1. Vie de Ramakrishna; 2. Vie de Vivekananda et l'Évangile Universel, 2 vols., Paris 1929.

von Indien als spirituelle Kultur gegenüber einem dem Materialismus verfallenen Westen regte sich sowohl in Indien als auch in Europa aus unterschiedlichen Gründen Widerstand. Auf indischer Seite z. B. insistierten konservative Kreise auf Hindu-Tradition, die in den modernen Neudeutungen preisgegeben worden seien, und auf westlicher Seite führte das zur fortgesetzten Betonung der Vorzüge bzw. der Überlegenheit der westlichen Kultur bzw. des Christentums. Schließlich gab es auch Stimmen, die nach einer Synthese von ›East and West‹ aufriefen, in der das Beste aus beidem miteinander kombiniert werde. ›Ost‹ und ›West‹ fungierten als Leitkategorien in Vergleich und Entgegensetzung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Die Deutung dieser Gegenüberstellung wurde dabei auch vom zunehmenden Nationalismus beeinflusst – es ist von ›indischer‹ oder ›deutscher‹ Mystik die Rede – und das führte zu neuen Konstruktionen von Unterschieden und Gemeinsamkeiten. Diese Konstruktionen wurden nicht nur durch die zunehmende Publikation von Quellentexten (sowohl philologisch erschlossene als auch Sekundärübersetzungen) unterstützt, auf die sich die Interpreten beriefen, sondern auch durch persönliche Begegnungen zwischen den beteiligten Akteuren.

Letzteres wird besonders deutlich in Rabindranath Tagore (1861–1941), dem ersten indischen Literaturnobelpreisträger, der Anfang des 20. Jahrhunderts zur Ikone nicht nur des spirituellen Indiens wird, sondern auch zum Inbild des ›mystischen Menschen‹. In ihm werden die verschiedenen Facetten der interkulturellen Konfiguration von Mystik wie in einem Prisma erkennbar. Für Tagore spielt die literarisch-poetische Dimension der Annäherung an und der Erfahrung des Göttlichen die zentrale Rolle und er hat auf dieser Ebene die indische Literatur des 20. Jahrhunderts maßgeblich beeinflusst. Das gilt auch für eine wichtige literarische Bewegung der Hindi-Literatur dieser Zeit, die sog. *chāyā*-Literatur (wörtlich ›Schatten‹), welche die Suche des Einzelnen nach Einheit mit sich selbst, Gott und der Welt ins Zentrum rückte. Diese manchmal auch als ›indische Romantik‹ bezeichnete Strömung wurde auch mit dem Neologismus *rahasyavād* titulierte, d. h. als Literatur, die sich mit dem Geheimnis (*rahasya*) bzw. dem ›Mystischen‹ beschäftigt. Das Hindi-Wort ist zugleich eine gängige Übersetzung des englischen Wortes ›mysticism‹. Der Neologismus zeigt, dass es in den klassischen Texten indischer Religionen weder ein Pendant für das Wort ›Mystik‹ gibt noch einen eigenen Bereich ›mystischer‹ Lehren (etwa im Sinn einer *theologia mystica*) und Praktiken. Auch in Europa wird Tagore zu einem wichtigen Referenzpunkt in der Auseinandersetzung mit indischen Religionen aus dem Blickwinkel der Mystik. Das ist nicht nur durch seine Werke begründet, sondern auch durch seine zahlreichen Aufenthalte in Europa und den USA. Er reiste allein nach Deutschland drei Mal (1921, 1926 und 1930) und traf dabei auch RUDOLF OTTO.¹¹

11 RUDOLF OTTO lud ihn 1930 zu einem Vortrag nach Marburg ein, und er veröffentlichte den Vortrag anschließend in deutscher Übersetzung unter dem Titel ›Rabindranath Tagore's [!]

Tagore ist in seinem literarischen Schaffen nicht nur der indischen Unabhängigkeitsbewegung verbunden, sondern auch tief eingebettet in die Deutung des Hinduismus als einer spirituellen, in ihrem Wesen monistischen Religion. Letztere hatte sich Anfang des 19. Jahrhunderts in Bengalen entwickelt und wurde vor allem mit dem Auftritt von Swami Vivekananda beim Parliament of the World's Religions im Jahre 1893 in Chicago auch im Westen populär. Diese Deutung prägt sowohl das Verständnis indischer Mystik als auch den interreligiösen Diskurs bis heute. Eine der Schlüsselfiguren in dieser Entwicklung ist Ram Mohan Roy (1777–1833), der in den Texten der Upaniṣaden das Wesen des Hinduismus erkennt. Die Upaniṣaden zählen nicht nur zu den wichtigsten Texten der altindischen Literatur, sondern gehören auch zu den Grundlagentexten der monistischen Philosophie des Śāṅkara, des sog. Advaita-Vedānta.¹² In der Moderne erlangen sie eine neue Bedeutung, indem sie einerseits in Europa seit den ersten Übersetzungen in westliche Sprachen als ›mystische‹ Texte bzw. ›Geheimlehren‹ interpretiert wurden, und andererseits in Indien als Grundtexte des monistischen Hinduismus mit seiner mystischen ›Alleinheitslehre‹ neue Bedeutung gewannen. Demnach werde in den Upaniṣaden das sog. *brahman* gelehrt, das eine (*eka*) und höchste (*param*) Seiende (*sat*), das ewige Bewusstsein (*cit*), die höchste Glückseligkeit (*ānanda*). *Brahman* ist das Absolute jenseits aller Namen und Formen und daher das Ziel alles Strebens nach Befreiung von den Begrenzungen körperlicher bzw. individueller Existenz. Das *brahman* ist in den Einzelwesen in Form des sog. *ātman* präsent, des ›Selbst‹. Die Einzelwesen verbringen in Unwissenheit über ihre tatsächliche, immer schon präsente Einheit mit *brahman* zumeist mehrere Leben in diversen Körpern. Dabei sind sie den Gesetzen des *karman* unterworfen bis sie letztendlich die Identität mit *brahman* erkennen, ihr Selbst mit *brahman* eins wird.

In den klassischen Sanskrittexten kann das Wort *brahman* in zwei verschiedenen Grundbedeutungen verwendet werden, zum einen im gerade beschriebenen monistischen Sinn im Neutrum, das *brahman* als das ›höchste Seiende‹; zum anderen wird *brahman* als Maskulinum gebildet und ist dann der Name des Gottes Brahmā, der jedoch nicht der ›Höchste‹ ist, sondern vielmehr einer von vielen Göttern (*deva*), die den Kosmos bewohnen. Auch wenn ihm in vielen Texten die

Bekenntnis« (1931); zur Reaktion auf Tagore in Deutschland siehe MARTIN KÄMPCHEN, Rabindranath Tagore and Germany, in: *Indian Literature* 33,3 (1990), S. 109–140; für den Westen allgemein siehe Alex ARONSON, *Rabindranath Through Western Eyes*, Allahabad 1943.

12 *Advaita*, wörtl. ›ohne ein Zweites‹, ist ein *terminus technicus* in der indischen Philosophie und bezeichnet eine Lehrposition (*vāda*), die nur ein Prinzip des Seienden anerkennt und entspricht dem, was in der europäischen Tradition als Monismus bezeichnet wird. Advaita beinhaltet eine Abgrenzung gegenüber anderen Lehrpositionen, die jeweils auf unterschiedliche Weise (mindestens) zwei Prinzipien des Seienden lehren (*dvaitavāda*).

Aufgabe der Weltschöpfung zugewiesen wird, bleibt er der Gott *Brahmā* und wird nicht zum *brahman*, dem absoluten Sein. Diese Konstellation wird auch dadurch bestätigt, dass in den frühen monotheistischen Theologien des Hinduismus, *brahman* im Neutrum dem einen, höchsten Gott untergeordnet und zumeist als dessen schöpferischer Kraft interpretiert wird (so etwa in der *Bhagavadgītā*¹³). Umgekehrt gelten im klassischen Monismus die Götter, die in den monotheistischen Bhakti-Traditionen des Hinduismus als der oder die ›Eine‹ verehrt werden (und mit Begriffen wie *maheśvara*, *puruṣottama*, *paramātman* bezeichnet sind) als letztlich zu überwindende Individual-Manifestationen des Absoluten, des *brahman* im Neutrum.

Vor diesem Hintergrund wird das neuartige Element erkennbar, das Ram Mohan Roy und die ihm nachfolgenden modernen Vertreter des Hinduismus in die Interpretation des Wortes *brahman* einführt, wenn er das Wort *brahma* in seinen englischen Schriften in der Regel mit »God«, »the divine« oder »the supreme Being« wiedergibt und umgekehrt das Wort *brahma* als Übersetzung für den christlichen Begriff ›Gott‹ heranzieht. Damit kommt es zu einer signifikanten Verschiebung bzw. Ergänzung des Bedeutungsspektrums des Sanskrit-Begriffs *brahman*, der nun mit monotheistischen Konnotationen versehen wird. Umgekehrt erhält der christliche Gottesbegriff in dieser Übersetzung in indische Sprachen eine monistische Grundierung. Das erfolgt bei Roy ganz reflektiert und spiegelt seine Versuche, den christlich-islamischen Gottesbegriff einem monistisch gedeuteten Hinduismus anzunähern. Dieser Versuch ist ein Resultat seiner intensiven Beschäftigung zunächst mit der islamischen und dann später auch mit der christlichen Theologie.¹⁴

1826 gründet Roy den Brāhmo Samaj, eine Gemeinschaft deren Mitglieder sich der bilderlosen Verehrung von *brahman* widmen, das/der als ewiges und unveränderliches Wesen und Schöpfer des Universums angesehen wird. Roy zufolge müsse sich nicht nur der Hinduismus, sondern auch das Christentum von Äußerlichkeiten und illusionären Formen des Glaubens ›reinigen‹, und zwar nicht nur, um in einen Dialog miteinander treten zu können, sondern auch um auf den jeweils gelehrten Wegen zum Absoluten weiterkommen zu können. Die von Roy versuchte Verbindung von indischem Monismus und christlichem Monotheismus war institutionell jedoch nicht von Dauer. Es kam zu Aufspaltungen der Gemeinschaft in einen monotheistisch und stark christlich konnotierten Zweig und einen eher monistischen, der sich z. T. auch stark von den indischen monotheistischen Traditionen der sog. *bhakti* (Gottesliebe) abgrenzte und dabei eine bis heute den interreligiösen Dialog dominierende Position errang. Das vorgenannte,

13 Siehe ANGELIKA MALINAR, *The Bhagavadgītā: Doctrines and Contexts*, Cambridge 2007.

14 Siehe DERMOTT KILLINGLEY, *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition*, New-castle-upon-Tyne 1993.

monistisch-monotheistische Verständnis von *brahman* als Gott bzw. ›Höchstes Wesen‹ findet sich bei vielen anderen indischen Interpreten des Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert und wird auch von westlichen Interpreten übernommen. Es ist auch grundlegend für die Darstellung des Hinduismus als spirituell-mystisch bei Swami Vivekananda und Rabindranath Tagore.

Dabei werden monistische Traditionen ins Zentrum gerückt und dienen als Maßstab für die Deutung und Bewertung anderer Religionen. Westliche Traditionen werden ebenfalls in diese Taxonomie eingeordnet und zu Stufen oder Varianten eines umfassenderen indischen Einheitsdenkens erklärt. Weiterhin wird bei Vivekananda und DEUSSEN ein Satz aus den Upaniṣaden zur Begründung einer monistischen Ethik (sog. ›practical Vedānta‹) gerückt, deren Legitimität und Authentizität bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Gegenstand von Kontroversen wurde. Es handelt sich um den Sanskrit-Satz *tat tvam asi*, was in der Übersetzung »Das bist Du« (d. h. *ātman*, das individuelle Selbst, ist identisch mit *brahman*) sowohl in Indien als auch Europa als emblematische Formulierung der mystischen Einheitserfahrung aufgefasst wurde.¹⁵ Anhand dieses Satzes wurde auch immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von Mystik und Ethik verhandelt, ein – neben der Frage nach dem Verhältnis von monistischer und monotheistischer Mystik – weiteres Kernthema der interreligiösen Auseinandersetzung.

In diesem Bezugsrahmen bewegen sich auch RUDOLF OTTOS vergleichende Untersuchungen zu indischen Religionen. In seiner 1926 veröffentlichten ›West-Östlichen Mystik‹ bewegt er sich im Kontext der seit längerem bestehenden Aushandlungsprozesse zwischen Christentum und Hinduismus. Es ist weder Zufall noch einsame Auswahl, dass OTTO zum Zwecke von »Vergleich und Unterscheidung« von westlicher und östlicher Mystik Meister Eckhart und den Philosophen

15 Diese Deutung geht auf Arthur Schopenhauer zurück und wurde von seinem Anhänger, dem Philosophen und Sanskritisten PAUL DEUSSEN popularisiert, u. a. in einem Vortrag, den er 1893 in Indien hielt (DEUSSEN, *Erinnerungen an Indien*. [...] *On the Philosophy of the Vedānta* [Anm. 9]). Vivekananda, der diese Deutung ebenfalls vertrat, traf DEUSSEN 1896 in Kiel. Der Indologe PAUL HACKER hat die sog. *tat tvam asi*-Ethik als neo-hinduistische Aneignung Schopenhauers bzw. christlicher Lehren kritisiert, da sich eine solche Ethik weder in den klassischen indischen Texten noch bei Śāṅkara finden lasse (PAUL HACKER, *Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus*, in: *Saeculum* 12 [1961], S. 366–399). Eine ähnliche Kritik findet sich bereits bei ALBERT SCHWEITZER (siehe unten). Für eine neuere Diskussion der Genealogie des ›practical Vedānta‹, siehe WILHELM HALBFASS, *Practical Vedānta*, in: *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, hg. von VASUDHA DALMIA und HEINRICH VON STIETENCRON, New Delhi 1995, S. 211–223. Der Indologe BRERETON hat in einer Analyse des Originaltextes gezeigt, dass die Übersetzung »Das bist Du« nicht korrekt ist, sondern vielmehr »So bist Du« lauten müsste (JOEL P. BRERETON, »Tat tvam asi« in Context, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgendländischen Gesellschaft* 136 [1986], S. 98–109). – Zu Vivekanandas Deutung des Hinduismus siehe die Aufsätze in: *Swami Vivekananda and the Modernization of Hinduism*, hg. von WILLIAM RADICE, Delhi/Oxford 1998.

Śaṅkara heranzieht, eben den Philosophen, der auch in Vivekanandas Deutung des Hinduismus im Zentrum steht. Die monistische Konfiguration von Mystik zwischen Indien und Europa manifestiert sich bei OTTO auf exemplarische Weise. Sein Buch wird 1932 ins Englische übersetzt¹⁶ (und damit auch in Indien zugänglich) und die Vergleichbarkeit von Eckhart und Śaṅkara zum Gegenstand weiterer vergleichenden Studien. Letzteres bestätigt die Tendenz, im interreligiösen Dialog eher die monistischen Traditionen des Hinduismus heranzuziehen und weniger die der monotheistischen *bhakti* (Gottesliebe). OTTO selbst beschäftigt sich jedoch mit beidem, wobei er die Spannung zwischen monistischer und monotheistisch orientierter Mystik dadurch entschärft, dass er sie jeweils in gesonderten Publikationen behandelt. Das zeigt sowohl sein 1917 erschienener Band ›Vishnu-Nārāyaṇa. Texte zur indischen Gottesmystik aus dem Sanskrit übertragen‹¹⁷, den er bezeichnenderweise Rabindranath Tagore widmete, als auch das Buch ›Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum: Vergleich und Unterscheidung‹ von 1930¹⁸. Darin stellt er indische monotheistische Traditionen der *bhakti* (Liebe zu Gott), die er als ›Gottesmystik‹ deutet, dem Christentum gegenüber und stellt die Unterschiede zwischen beiden markant heraus. Dabei kommt Meister Eckhart gar nicht vor, und Śaṅkara wird in erster Linie als Gegner (mono)theistischer Lehren angeführt, die er aber zugleich in seine Philosophie aufgenommen habe. Damit verweist OTTO seine in ›West-Östliche Mystik‹ vorgetragene These zum Verhältnis zwischen Monismus und Monotheismus bei beiden Denkern. Seiner Meinung nach basiert die Mystik sowohl bei Śaṅkara als auch bei Meister Eckhart auf einem ›theistischen Unterbau‹:

So liegt es bei Śaṅkara ähnlich wie bei unserm Meister Eckehart. Bei beiden wölbt sich ›die Mystik‹ über einem personalen Theismus. Sicher ist die Durchdringung beider bei Eckehart noch viel stärker als bei Śaṅkara. Aber auch der größte Mystiker Indiens ist ein Zeuge dafür, dass Theismus nicht eine ›Zufälligkeit‹ der abendländischen Entwicklung ist, sondern irgendwie aus tieferen Nötigungen allgemein hervorgeht.¹⁹

Die weitere Verwandtschaft der beiden Mystiker versucht OTTO durch den Aufweis einer inhaltlichen und begrifflichen Nähe zu belegen, was jedoch oft um den Preis der Unschärfe der Übersetzung erfolgt. An einigen Stellen suggeriert er sogar, dass Textpassagen von Eckhart als direkte Übersetzungen aus dem Sans-

16 RUDOLF OTTO, *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, London 1932.

17 *Vishnu-Nārāyaṇa, Texte zur indischen Gottesmystik I*, aus dem Sanskrit übertragen von RUDOLF OTTO, Jena 1917.

18 RUDOLF OTTO, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum: Vergleich und Unterscheidung*, Gotha 1930; engl. Übersetzung: *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted*, New York 1930.

19 OTTO, *West-Östliche Mystik* [Anm. 3], S. 168.

krit gelesen werden können bzw. direkt in Sanskrit übersetzbar wären.²⁰ So wird Meister Eckharts Unterscheidung zwischen *deitas* und *deus* mit Śāṅkaras Begriffen *brahman* und *īśvara* parallelisiert. Gott und das Göttliche bei Eckhart und Śāṅkara verschmelzen; aus *brahman* dem monistischen ›absolut Seienden‹ wird im Laufe des Buches das »göttliche Sein«. Auch die viel zitierte indische ›Einheitsformel‹ *tat tvam asi*²¹ findet OTTO bei Meister Eckhart wieder: Wenn Śāṅkara feststelle

Gott ist weder dieses noch jenes (na iti, na iti), wie diese mannigfachen Dinge. Gott ist Eines. [...] Von diesem Einen, Seienden nun sagt auch Eckart: Gott ist dasselbe eine, das ich bin (tat tvam asi).²²

Damit suggeriert OTTO eine begriffliche Verwandtschaft, ohne die in Originaltexten vorliegenden Definitionen und Ausdifferenzierungen weiter zu berücksichtigen. Dabei ist er sich der Problematik durchaus bewusst, wie er in seinem Buch zur ›Gnadenreligion Indiens‹ deutlich macht. Dort wendet er sich, wie folgt, gegen nur suggerierte, nicht an den Texten überprüfte begriffliche Verwandtschaft:

es geht nicht an, solche [zentralen, AM] Worte aus ihren Zusammenhängen und Assoziationen, und zugleich von ihrem originalen Boden zu lösen, und sie unbesehen nach unserer eigenen Art zu deuten.²³

Ein Grund dafür, dass er im Vergleich von Eckhart und Śāṅkara die begrifflichen Unterschiede weniger betont, liegt vielleicht darin, dass er den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Denkern an einer anderen Stelle feststellt, und zwar bei der Ethik. Nach OTTO unterscheidet sich Eckhart vom indischen Philosophen vor allem durch seine ethischen Dimensionen und ist ihm daher überlegen. Die Mystik Śāṅkaras sei nicht »unmoralisch, aber moral-los«, da der Befreite als der in Einheit Ruhende von allen Werken entbunden ist. Demgegenüber gelte aber für Eckhart:

So wird Eckart endlich notwendig zu dem, was Śāṅkara niemals sein konnte: zum tiefen Erschauer und Kenner des reichen inwendigen Lebens der Seele und des Gemütes, zum Seelenarzte und Führer. Auf Indiens Boden konnte sich niemals diese innige Problematik des Seelenlebens als Gemüts- und Gewissenlebens, und damit die ›Seelsorge‹ im eigentlichen Sinne entwickeln, wie sie dem Christentume vom ersten Tage an charakteristisch und notwendig ward, und wie sie christliche Mystik, und besonders Eckart als ihren eigentlichen Hauptberuf erkannt und ausgeübt hat.²⁴

20 OTTO, West-Östliche Mystik [Anm. 3], S. 15.

21 Vgl. oben S. 110 und Anm. 15.

22 OTTO, West-Östliche Mystik [Anm. 3], S. 17, auch S. 36, 209, 361 ff.

23 OTTO, Die Gnadenreligion [Anm. 18], S. 65.

24 OTTO, West-Östliche Mystik [Anm. 3], S. 299.

Während die Mystik Eckharts lebendig und warm ist, erscheint Śāṅkaras intellektuelle, rational-konsequente Mystik kühl und statisch. Die Lebensbejahung des Westens erwärmt durch ihre Dynamik auch die Mystik, ebenso wie Lebensverneinung und Weltflucht die östliche Mystik abkühlt. Betrachtet man die Taxonomien, die OTTO in seinen vergleichenden Studien anwendet, dann bleibt festzuhalten, dass es ihm nicht um Gleichheit oder Gleichwertigkeit zwischen Indien und Europa oder Hinduismus und Christentum geht. Das wird in beiden Büchern deutlich, indem bei der Bewertung der Unterschiede zwischen Christentum und »indischer Gnadenreligion« sowie zwischen Eckhart und Śāṅkara letztlich das ›Westliche‹ als umfassender, lebendiger, wärmer und somit insgesamt als überlegen dargestellt wird.

OTTO steht mit dieser Sicht in einer bereits etablierten Tradition der Anwendung einer Kombination von religionswissenschaftlichen und theologisch-philosophischen Taxonomien, die bei ihm mit einer auf Hegel zurückgehenden Geschichtsteleologie verbunden sind.²⁵ Letztere erhielt im Kontext der Kolonialzeit sowie in einer zunehmend wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Originalquellen neue Funktionen, insbesondere in Bezug auf die damit verbundenen Hegemonieansprüche des Westens (›Orientalismus‹). Allerdings wäre es eine grobe Vereinfachung OTTO auf ›Orientalismus‹ zu reduzieren, ohne die Gesamtkonstellation seines Lebens und Wirkens zu betrachten und die Kritik an der ›Orientalismus‹-These zu berücksichtigen. In seiner differenzierten Analyse von OTTOs Doppeltätigkeit als Religionswissenschaftler und protestantischer Theologe in der Zwischenkriegszeit zeigt GREGORY ALLES²⁶, dass OTTOs Import von »asiatischer Religion« in Form von Übersetzungen und Vergleichen zwar als eine Form von ›cultural colonialism‹ anzusehen ist. Zugleich weist er jedoch daraufhin, dass OTTO als protestantischer Theologe kaum die Ebenbürtigkeit indischer Religiosität hätte propagieren können, obgleich er indische Religionen (›somewhat self-contradictory‹) in seinen Schriften zugleich popularisiert.²⁷ Diese Selbstwidersprüchlichkeit bzw. Ambiguität kann als ein strukturelles Moment der Positionierung von Kultur, Religion oder interreligiösen Auseinandersetzungen im kolonial-modernen Diskurs angesehen werden, das – wie diverse neuere Studien zeigen – bei Akteuren auf beiden Seiten zum Vorschein kommt. Dabei sind Westen und Osten verflochtener, die Rollen von Kolonialisten und Kolonisierten nicht immer so klar verteilt wie es sowohl die koloniale als auch teilweise die postkoloniale Geschichtsschreibung nahelegt.

25 TIM MURPHY, Religionswissenschaft as Colonialist Discourse. The Case of Rudolf Otto, in: *Temenos* 43,1 (2007), S. 7–27.

26 GREGORY D. ALLES, The Rebirth of Cultural Colonialism as Religionswissenschaft. Rudolf Otto's Import House, in: *Temenos* 43,1 (2007), S. 29–51.

27 ALLES, The Rebirth of Cultural Colonialism [Anm. 26], S. 41.

Das gilt auch für SURENDRANATH DASGUPTA (1887–1952), der in seiner Präsentation indischer Philosophie und Religion dazu beitragen möchte, dass Indien sich als Nation eint und die vielen unterschiedlichen Traditionen als einander zugehörig, als Facetten des einen Indien begreift. Zugleich repräsentiert er diese Traditionen auch für eine westliche Leserschaft. Dieses Anliegen durchzieht seine Darstellung der indischen Mystik, die er auf einer Vortragsreihe in den USA unternahm und dann im Jahre 1927 unter den Titel ›Hindu Mysticism‹ veröffentlichte.²⁸ Darin deutet er die indischen Religionen insgesamt als Mystik. Im Vorwort erklärt DASGUPTA, dass das Wort ›Hindu‹ nicht als Verweis auf den Hinduismus verstanden werden soll, sondern vielmehr für ›Indian‹ steht. Jedoch: »the word ›Indian‹ might be misunderstood in America. I have therefore selected ›Hindu Mysticism‹, ›Hindu‹ standing for Indian.«²⁹ Im Vorwort definiert er Mystik in enger Verbindung zur Ethik und zur Entwicklung der Fähigkeit zum moralischen Handeln³⁰ und bezieht sich damit implizit auf die zu diesem Thema existierenden Debatten. Die europäische Mystik kenne zwar verschiedene Ausformungen, aber sie alle basierten auf dem Glauben (›belief‹) »that God is realised through ecstatic communion with Him«.³¹ Genau darum gehe es auch in den indischen Bhakti-Traditionen, wie DASGUPTA betont. Darüber hinaus kennt die indische Mystik noch andere Formen, und das führt ihn zu einer weitergefassten Definition von Mystik:

Mysticism means a spiritual grasp of the aims and problems of life in a much more real and ultimate manner than is possible to mere reason. A developing life of mysticism means a gradual ascent on the scale of spiritual values, experience and spiritual ideals.³²

Auf der Basis dieser Definition behandelt er fünf verschiedene Formen von Mystik: 1. »sacrificial mysticism«, 2. »mysticism of the Upanishads«, 3. »Yoga mysticism«, 4. »Buddhistic mysticism«, 5. »devotional mysticism« (unterteilt in »classical« und »popular«). Betrachtet man die unter diesen Überschriften versammelten Texte und Traditionen etwas näher, so stellt sich heraus, dass hier fast die gesamte indische Religionsgeschichte präsentiert wird – etwas, was man genauso gut ohne den Titel ›Mystik‹ tun kann. Dass es dennoch geschieht, zeigt, dass DASGUPTA ›Mystik‹ als geeignetes und nützliches Wort ansah, um indische Religionen im und gegenüber dem Westen zu präsentieren und das Interesse an ihnen zu wecken bzw. zu bedienen. Zugleich erscheint dadurch die indische Tradition als an Formen der Mystik reicher als die europäische. Das, was DASGUPTA hier als Mystik

28 SURENDRANATH DASGUPTA, *Hindu Mysticism*, New York 1927.

29 DASGUPTA, *Hindu Mysticism* [Anm. 28], S. xi.

30 DASGUPTA, *Hindu Mysticism* [Anm. 28], S. viii.

31 Ebd.

32 DASGUPTA, *Hindu Mysticism* [Anm. 28], S. ix.

darstellt, sind im Grunde die verschiedenen Formen des Erreichens des in den indischen Religionen jeweils gelehrtens Ziels, nämlich das Eintreten eines wie auch immer definierten Zustands der Absolutheit, d. h. der Losgelöstheit von den gewöhnlichen Begrenzungen der individuellen, irdischen Existenz.

Aus dieser Perspektive betrachtet, lassen sich bei Anwendung des Begriffs Mystik auf indische Deutungen und Praktiken des ›religiösen Gelingens‹ folgende Modelle unterscheiden, die allesamt für einen interreligiösen Dialog im Bereich der Mystik herangezogen werden könnten:

1. Für-Sich-Sein des einzelnen ›Selbst‹ mit sich bzw. in sich (keine Einung mit Gott, kein Einswerden mit dem ›Einen‹):
→ Yoga (einzelne Traditionen), Jainismus, Buddhismus (einzelne Richtungen).
2. Das mit Gott/Göttin geeinte einzelne ›Selbst‹ (verschiedene Formen dieser ›Einung‹ wie Gleich-Werden, Eins-Sein, Neben-Sein etc.):
→ Monotheistische Traditionen der *bhakti*, ›Liebe‹ zu Gott oder Göttin.
3. ›Einssein‹ bzw. ›Nichtsein‹ des einzelnen Selbst im absolut Seienden (*brahman*, *nirvāṇa*):
→ Monistische Traditionen, klassischer Advaita-Vedānta, Buddhismus (einzelnen Richtungen).

Von allen diesen Modellen (hinter denen sich verschiedenste Deutungen und Varianten verbergen, auf die ich hier jedoch nicht näher eingehen kann) war und ist das dritte Modell, der Monismus, nach wie vor die wichtigste Konfiguration von Mystik zwischen Indien und Europa. Im Felde von als ›mystisch‹ angesehenen Praktiken und Erfahrungsmodi wie Meditation oder Vision war der Yoga ebenfalls von großem Interesse, aber oft ohne Einbeziehung seiner größeren Lehrkontexte bzw. in seiner Verwendung im Kontext von Bhakti-Traditionen. Das Modell zwei, die monotheistischen Traditionen, wurde bislang eher vernachlässigt bzw. in einen separaten Vergleichskontext gestellt (wie etwa bei OTTO). Wichtig bei DASGUPTA ist die Betonung der intrinsischen Beziehung zwischen Ethik und Mystik, zwischen gelebter Spiritualität und philosophisch-theologischen Lehren, während die monistische Mystik bei ihm nur eine untergeordnete Rolle spielt. Während OTTO die Ethik der westlichen Mystik als das ansieht, was sie ihrem ›Wesen‹ von der indischen unterscheidet, stellt DASGUPTA sie in den Mittelpunkt seiner Darstellung der indischen Formen der Mystik, ohne das jedoch mit einer Abwertung der westlichen Tradition zu verbinden.

Etwa zehn Jahre später kommt es zu einer Wiederaufnahme dieser Konfiguration mit ihrer Akzentuierung des Zusammenhangs von Ethik und Mystik, und zwar in ALBERT SCHWEITZERS (1875–1965) Darstellung des indischen Denkens, die 1935 unter dem Titel ›Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik

und Ethik³³ veröffentlicht wurde. Bereits 1936 erschien die englische Übersetzung (»Indian Thought and Its Development«) und wurde zum mehrfach wieder aufgelegten »Klassiker«.³⁴ Bereits im Jahr der englischen Übersetzung sah sich einer der bedeutendsten Repräsentanten und Interpreten des Hinduismus in der Moderne, SARVEPALLI RADHAKRISHNAN zu einer prononcierten Replik veranlasst.³⁵ SCHWEITZER unternimmt eine geschichtliche Gesamtdarstellung indischen Denkens von den Anfängen bis in die Gegenwart. Die Darstellung wird organisiert erstens durch den Gegensatz zwischen Lebensverneinung bzw. mystischer Weltenthebung auf Basis eines letztlich nicht an Ethik interessierten Monismus, das in Indien dominiere, und Lebensbejahung auf Grundlage eines dualistischen, intrinsisch ethischen Denkens, das für Europa charakteristisch sei. Zweitens folgt SCHWEITZER einem Hegelschen Modell der teleologischen Evolution des Geistes, die jedoch nicht – wie bei Hegel – in ihrer Bewegung von Osten nach Westen immer höhere Stufen erklimmt, sondern sich vielmehr an und zwischen den beiden Polen Monismus und Dualismus bzw. Indien und Europa abspielt. Für diese bipolare geistesgeschichtliche Konstellation verwendet er das Bild von der Schriftrolle, die an ihren beiden Enden zugleich aufgerollt wird.³⁶ SCHWEITZER interpretiert das indische Denken als seinem Wesen nach »mystisch«, d. h. als das »vollkommene« Denken, da es letztlich auf die Einheitserfahrung mit dem Universum abziele: »if in the last resort the aim of a world-view is our spiritual unity with infinite Being, then the perfect world-view is of necessity mysticism«.³⁷ Allerdings gibt es im konsequenten Einheitsdenken der Mystik keinen Platz für Ethik, da sie letztlich an der Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Welt desinteressiert ist bzw. diese verneine. Nur in einem weltbejahenden Denken ist Ethik ein genuines Thema, aber damit wird es dualistisch, wie es in Europa der Fall war. Die Geistesgeschichte sowohl Indiens als auch Europas ist von der Spannung zwischen diesen beiden Denkweisen geprägt. Während das grundsätzlich an Ethik orientierte Denken Europas sich immer wieder mit mystischem Einheitsdenken auseinandersetzen musste (Neoplatonismus usw.), entfaltete sich in Indien ethisches Denken und damit Weltbejahung auf der Folie des mystischen Monismus. Wichtig für letzteres war das Entstehen des »monotheistischen Hinduismus« in Indien (Bhakti-Traditionen) und damit akzeptiert das indische Denken

33 ALBERT SCHWEITZER, *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*, München/Bern 1935.

34 ALBERT SCHWEITZER, *Indian Thought and Its Development*, Boston 1936.

35 SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *Mysticism and Ethics in Hindu Thought*, in: *Journal of the Royal Society of Arts* 85 (1937), S. 757–784.

36 SCHWEITZER, *Indian Thought* [Anm. 34], S. 17.

37 SCHWEITZER, *Indian Thought* [Anm. 34], S. 11.

a position which is originally avoided, a position where it comprehends the primal source of the universe as a divine Being. Here as a matter of fact it abandons mysticism [...] and it is forced to develop into a mysticism of spiritual union with God.³⁸

In der Moderne und im direkten Aufeinandertreffen der beiden Denktraditionen überwiegt deren Verwandtschaft: »The ethical conception of God in Modern Indian thought is no longer essentially different from that in European thought.«³⁹ Dennoch hat sich eine Konstellation ergeben, in der beide Seiten an ihrem jeweiligen Selbstverständnis festhalten, obgleich beide mit einer ähnlichen Problemkonstellation beschäftigt sind, nämlich wie man das Wissen vom Universum als Ganzem mit ethischen Postulaten verbinden kann. Hier bieten sich wichtige Anknüpfungspunkte für den Dialog zwischen Indien und Europa, und SCHWEITZER betont nochmals die Verwandtschaft: »the problem with which our thinking is concerned is unrolled in Indian thought from the opposite end«⁴⁰.

In seiner Darstellung gehen auch bei SCHWEITZER – ähnlich wie bei OTTO – Vergleich und Unterscheidung Hand in Hand. Im Gegensatz zur Kaleidoskopartigen Auffächerung der Formen der indischen Mystik bei DASGUPTA, erzählt SCHWEITZER deren Geschichte als Narrativ über die Evolution eines ursprünglich »supra-ethischen« monistischen Einheitsdenkens, in ein höheres ethisches Denken auf Basis eines Monotheismus. Dieser sei jedoch nicht wirklich ethisch, d.h. christlich⁴¹ bzw. er entwickelt sich im Mittelalter in diese Richtung. Bei der Vermittlung von Monismus und Monotheismus in der klassischen Zeit spielt der Philosoph Śāṅkara, den SCHWEITZER als den indischen Thomas von Aquin bezeichnet, eine wichtige Rolle, indem seine Philosophie die mystische Gottesliebe als eine Art Mystik zweiter Klasse zuließ (damit wird OTTOS »theistischer Unterbau« variiert [s. o.]). Aber Śāṅkara machte keine Konzessionen im Bereich der Ethik,⁴² da für ihn beim Erreichen der Einheit mit dem Absoluten nur die Erkenntnis zählt. An dieser monistischen Grundhaltung scheinen auch die modernen Vertreter des Advaita-Vedānta festzuhalten, wenn sie sich um eine weltzugewandte Interpretation bemühen. Daher weist SCHWEITZER deren Darstellung des Hinduismus als einer dem europäisch-christlichen Denken überlegene Spiritualität zurück.⁴³ In ihrem Versuch Einheitsdenken und Ethik zu verbinden, seien die indischen Denker genauso wenig erfolgreich gewesen wie ihr europäischer Kollege Meister Eckhart:

38 SCHWEITZER, Indian Thought [Anm. 34], S. 15.

39 SCHWEITZER, Indian Thought [Anm. 34], S. 14.

40 SCHWEITZER, Indian Thought [Anm. 34], S. 17.

41 SCHWEITZER, Indian Thought [Anm. 34], S. 178 u. 191.

42 SCHWEITZER, Indian Thought [Anm. 34], S. 165.

43 SCHWEITZER, Indian Thought [Anm. 34], S. 254–257.

The mysticism of identity, whether Indian or European, is not ethical either in origin or in nature and cannot become so. [...] Indian thought [...] see[s] itself compelled to attempt the impossible task of comprehending its mysticism of identity as ethical. But it can no more succeed than did Meister Eckhart succeed in making his mysticism become ethical.⁴⁴

SCHWEITZERS Darstellung und die damit einhergehende Bewertung des Monismus als letztlich nicht-, bzw. supra-ethisch wird umgehend von SARVEPALLI RADHAKRISHNAN kritisch kommentiert. RADHAKRISHNANS zahlreiche Publikationen – viele von ihnen Bestseller – haben maßgeblich dazu beigetragen, dass Vivekanandas Deutung des Hinduismus so einflussreich wurde. Auch er bewegt sich im Referenzrahmen der kolonial-modernen Verflechtungsgeschichte und dem ›East-West‹-Diskurs, indem er die Bedeutung der indischen Spiritualität betont und den Überlegenheitsanspruch des Westens kritisiert. Kurz nach Erscheinen von SCHWEITZERS Buch ergreift er in einem Vortrag bei der Royal Society of Arts in London die Gelegenheit zur Replik. Er begründet das zum einen mit der Reputation und dem Einfluss von SCHWEITZER als Person und zum anderen damit, dass in dessen Buch alle wesentlichen Kritikpunkte am Hinduismus versammelt sind.⁴⁵ Weiterhin sieht er bei SCHWEITZER eine Tendenz zum kontrastiven Vergleich zwischen östlicher und westlicher Mystik exemplifiziert, der immer zur Abwertung des ersteren führt:

Unfortunately, a tendency has grown up of late to distinguish Eastern mysticism from that of the West or, to be more precise, Hindu mysticism from the Christian by contrasting the immense ethical seriousness of the latter with the ethical indifference of the former.⁴⁶

Er wehrt sich gegen solche simplifizierende Verallgemeinerung und kritisiert, dass die Traditionen in Indien, die weltbejahend und ethisch sind, entweder als Abweichungen dargestellt werden oder als solche, die vom Christentum beeinflusst seien.⁴⁷ Es werden dann sieben Hauptkritikpunkte zusammengestellt, die RADHAKRISHNAN zu entkräften sucht, indem er entweder Fehlinterpretationen indischer Lehren und Begriffe aufweist oder die Problemstellung und somit die Parameter des Vergleichs reinterpretiert. Weiterhin insistiert er darauf, dass Ethik und Mystik keine Gegensätze sind, weil nämlich beide auf dem Glauben an die Realität ihrer Ideale und Erkenntnisse basieren. Gegen SCHWEITZERS Kritik an der gängigen Deutung des indischen Monismus und der Beanspruchung einer Ethik

44 SCHWEITZER, *Indian Thought* [Anm. 34], S. 263.

45 SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *Mysticism and Ethics* [Anm. 35], S. 760.

46 Ebd.

47 SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *Mysticism and Ethics* [Anm. 35], S. 761 f.

auf Basis des *tat tvam asi*⁴⁸ zitiert RADHAKRISHNAN aus einem Vortrag von PAUL DEUSSEN.⁴⁹ Darin hatte dieser dargelegt, dass sich die Begründung für die Forderung nach Nächstenliebe nicht in der Bibel, sondern in eben jenem Satz aus den Upaniṣaden findet. DEUSSEN erklärt:

The answer is not in the Bible [...] but it is in the Veda, in the great formula ›That art Thou‹ which gives you in three words the combined sum of metaphysics and morals. You shall love your neighbour as yourself because you are your neighbour.

Daher, so RADHAKRISHNAN, könne man nicht anders als sich für andere einsetzen.⁵⁰ Die Kritiker dieser Begründung und somit von DEUSSEN und RADHAKRISHNAN zeigen sich jedoch wenig überzeugt.

Die einflussreichste Konfiguration von Mystik zwischen Indien und Europa war und ist bislang die monistische und damit verbunden ist eine grundsätzliche Problematisierung des Verhältnisses von Mystik und Ethik. Der monistische Modus erlaubt in ganz besonderer Weise, über die Sprachen und historischen Kontexte hinweg die vergleichende Beschäftigung sowohl mit der ›Einheit der Mystik‹ als auch mit ›Einheit in der Mystik‹. Den Bezugspunkt bildet dabei das ›Eine‹, d. h. das namenlose, transzendente Göttliche, das Absolute. Diese Konfiguration ermöglichte insbesondere auf indischer Seite die Deutung von historisch offenbarten Religionen und ihren Göttern als ›Formen des Einen‹. Auf christlicher Seite kann der indische Monismus als benachbart angesehen werden bzw. bestimmten Formulierungen des christlichen Glaubens, wie eben der Mystik, als verwandt gelten. In der Rede vom ›Einen‹ beginnen die Grenzen zwischen ›das Eine‹ und ›der Eine‹ oder (im Hinduismus) ›die Eine‹ zu fließen, sie geraten ins Schillern und Oszillieren, so dass die Mystik als eben genau dieses Oszillieren und Schillern erscheint, für das sie selbst den Raum eröffnet. Das Sich-Einlassen auf den monistischen Modus von Mystik in interreligiösen Kontexten impliziert eine Relativierung des historischen Selbstverständnisses der Religionen bzw. deren Einordnung als ›Stufen‹ auf dem Weg zum ›Einen‹. Das verlangt von den Anhängern monotheistischer Traditionen, ›ihren‹ Gott entweder als Zeichen für bzw. als Vorstufe zu

48 SCHWEITZER ist der Ansicht, dass die brahmanischen Autoren der Upaniṣaden keine Ethik mit diesem Satz verbunden haben: »The Brahmins [...] make no attempt to give ethical meaning [...] to the mystical union with Brahman. Easy as it would be to turn the doctrine of *Tat Tvam Asi* in an ethical direction, they nevertheless neglect to do so. That man has to see himself in all beings and all beings in himself, they only take as meaning that he must presume in them the same world-soul that he carries in his own breast. They do not demand that by reason of this relationship with them he shall show sympathy for them and show pity towards them.« (SCHWEITZER, *Indian Thought* [Anm. 34], S. 43, auch S. 262)

49 Siehe oben S. 110 und Anm. 15 sowie S. 112.

50 SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, *Mysticism and Ethics* [Anm. 35], S. 780.

einem höheren, gott-transzendierenden Absoluten zu deuten, oder in Gott selbst das Absolute zu sehen. Das Eine, der Eine oder, in hinduistischer Perspektive, auch die Eine sind in einer monotheistischen Perspektive nicht dasselbe, sondern markieren Grenzen, die auch in der Mystik letztlich nicht überschritten oder aufgegeben werden können. Das Modell der Stufung gilt dann auch für monotheistisch orientierte Deutungen der Mystik. Es findet sich sowohl bei OTTO und SCHWEITZER als auch in jüngerer Zeit beim katholischen Theologen MICHAEL STOEBER. Letzterer reaktiviert in seinem Buch ›Theo-Monistic Mysticism: A Hindu-Christian Comparison‹⁵¹ den Begriff ›Theomonismus‹ (OTTO verwendete diesen Begriff für Śāṅkaras Lehre⁵²) und verwendet ihn als Leitbegriff für die Erarbeitung eines konzeptuellen Rahmens für eine christlich-hinduistische Mystik. Er vergleicht verschiedene christliche und indische Mystiker, darunter Meister Eckhart und Śāṅkara, und schlägt vor, die monistische Mystik als Stufe in einer theo-monistisch orientierten Hierarchie mystischer Erfahrungen sowie als Stufen der Annäherung an einen letztlich monotheistisch gedeuteten Gott zu integrieren. Eine solche Stufen-Taxonomie ist bei westlichen Interpreten oft teleologischen Deutungen von Entwicklung aus der abendländischen Tradition verpflichtet; aber sie ist auch in der indischen Religionsgeschichte wohlbekannt. Die Konfigurierung von Gegensätzen durch Einordnung in eine Hierarchie ist sowohl für die klassischen als auch für die modernen indischen Texte typisch. Nicht allein werden religiöse Lehren als ›Pfade‹ bezeichnet, auf denen man auf- oder absteigen kann, sondern es werden auch die verschiedenen philosophisch-religiösen Lehrtraditionen in höhere und niedere Stufen eines als ›höchsten‹ deklarierten religiösen Ziels betrachtet. Dabei handelt es sich um eine (keineswegs aber die einzige) Form der Deutung des für Indien charakteristischen religiösen Pluralismus, in der Unterschiede durch hierarchische Klassifikation verortet werden. Taxonomien der Stufung signalisieren zwar Verwandtschaft im Ziel, aber zugleich die Unterschiede in der Höhe der Stufen. Stufenwege scheinen in Traditionen der Mystik, ob in den Quellentexten oder in solchen über sie, ein über die Epochen hinweg bestehendes Deutungsmuster zu bilden, dessen Gegenpol die Betonung der Unmittelbarkeit bzw. Unvermitteltheit mystischer Erfahrung und damit der Verwandtschaft von Religionen ist. Die Reflexion der darin mitgeführten Taxonomien (ob im Idiom der Stufen oder der Alterität) gehört zu den Herausforderungen gegenwärtiger Diskurse zwischen Religionen.

51 MICHAEL STOEBER, *Theo-Monistic Mysticism: A Hindu-Christian Comparison*, London 1994.

52 OTTO, *Die Gnadenreligion Indiens* [Anm. 18].